

# Tres novedades de Heidegger en castellano

François JARAN

Universidad de Valencia

BULTMANN, Rudolf; HEIDEGGER, Martin. *Correspondencia 1925-1975*, traducción al castellano de Raúl Gabás, Barcelona: Herder, 2011, 398 p.

HEIDEGGER, Martin. *Ejercitación en el pensamiento filosófico*, traducción al castellano de Alberto Ciria, Barcelona: Herder, 2011, 191 p.

ESCUDERO, Jesús ADRIÁN. *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, Barcelona: Herder, 2010, 621 p.

*Coincidiendo con el trigésimo quinto aniversario de la muerte de Martin Heidegger, acontecida el 26 de mayo de 1976, Herder publica tres novedades en torno al filósofo alemán.*

Treintaicinco años después de la muerte casi simultánea de los dos amigos, Herder presenta una traducción de la correspondencia entre el teólogo Rudolf Bultmann y el filósofo Martin Heidegger publicada en Klostermann en 2009<sup>1</sup>. Estos dos pensadores que se cuentan entre los más importantes del siglo XX coincidieron

---

<sup>1</sup> Hay que saludar la prontitud con la cual aparecen las traducciones de las obras de Heidegger al español, sobre todo en Herder (Barcelona) y en Biblos (Buenos Aires). En dos años apenas se traducen textos que pueden tardar a veces diez o quince años en traducirse y publicarse en francés o en inglés.

a principios de los años 1920 como profesores en la universidad de Marburgo. Antiguo bastión del neokantismo (Cohen, Natorp) donde realizó estudios Ortega y Gasset, el Marburgo de los años 1920 es también la casa del filósofo Nicolai Hartmann. Este encuentro entre Heidegger y Bultmann en Marburgo es el principio de una larga amistad y de una verdadera “comunidad de trabajo” (carta de Bultmann a Heidegger del 3 de abril 1927) que fue sin duda más decisiva que la “comunidad de lucha” que pudo existir entre Heidegger y Jaspers (carta de Heidegger a Jaspers del 22 de junio de 1922<sup>2</sup>), dado que estos dos últimos filósofos y grandes amigos se interesaban demasiado poco por los escritos del otro.

Estas no son las primeras cartas que se pueden leer de ambos autores, ya que numerosas correspondencias se han publicado: las de Bultmann con Karl Barth, Friedrich Gogarten y Günther Bornkamm o las de Heidegger con Karl Jaspers, Heinrich Rickert, Hannah Arendt, Bernhard Welte o Max Müller. La particularidad de estas cartas es sin duda la cercanía intelectual de los dos autores y la influencia que ejerció cada uno sobre el otro. Unos anexos estupendos presentan la casi totalidad de los documentos necesarios para un buen entendimiento de las cartas.

Este libro permite adentrarse en un mundo donde los correos electrónicos se escribían a mano y donde las enfermedades benignas podían dejar a uno inválido un invierno entero. Fuera del ámbito personal, acontecimientos del siglo XX desfilan ante nuestros ojos: la llegada del régimen político nacionalsocialista, el estallido de una guerra y la reconstrucción de un país caído en desgracia. Las cartas también ofrecen un retrato completo e interesante de los dos personajes. Por un lado, se impone la personalidad de Rudolf Bultmann, un hombre refinado y buen vividor, un universitario que sabe apreciar el buen vino y la buena cerveza y que sale para oír música jazz. Lee novelas y se imagina, jubilado, escribiendo comedias sobre el mundo universitario. Por otro lado, vemos ese hombre contradictorio que es Martin Heidegger, inmenso filósofo y campesino, que no encuentra tiempo para leer las novelas que le manda su amigo, un hombre que disfruta con la naturaleza y la actividad física más que con cualquier otra.

Cuando Heidegger llega a Marburgo en 1923, Bultmann está trabajando en su obra maestra, *Das Evangelium des Johannes*, que terminará a principios de la década de 1940. Los dos pensadores quedan todos los sábados por la tarde para debatir sobre teología y filosofía. Esos tiempos felices, serán recordados por los dos amigos hasta su muerte como años intelectualmente fértiles y de plena libertad. Desafortunadamente, esas conversaciones en casa de los Bultmann –bien llamada “Villa Sibiria” por el ahorro en calefacción– no dejaron rastros escritos, ya que la correspondencia empieza dos años más tarde, en 1925. Nos quedamos, pues, con las

---

<sup>2</sup> Martin Heidegger, Karl Jaspers, *Briefwechsel. 1920-1963*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1990; traducción al castellano de Juan José García Norro, *Correspondencia (1920-1963)*, Madrid, Síntesis, 2003.

evocaciones del pasado que hacen los amigos en las cartas que escriben los primeros años, cuando uno está de viaje y quiere saludar al amigo ausente. El único documento fechado antes de 1925 del que dispongamos es la ponencia que Heidegger dio sobre Lutero en el seminario de Bultmann en febrero de 1924 (publicada en anexo a la correspondencia).

Si dejamos de lado las largas cartas que se vuelcan en asuntos universitarios –y cuyo interés, cabe decirlo, se aproxima al que tienen los correos electrónicos de hoy sobre semejantes temas–, las cartas se leen con mucho gusto y presentan a los dos pensadores en la intimidad que propicia la amistad. Heidegger todavía no ha publicado nada importante y, acercándose a los cuarenta años, empieza a notar presión por parte de la facultad. En su amistad con Bultmann, busca la protección del profesor de teología cinco años mayor que él. Bultmann, por su parte, es un teólogo ya establecido que encuentra en su joven amigo una fuente de inspiración importante que le marcará para toda la vida. Sus intereses intelectuales se cruzan, y desde vías distintas –“la forma óptica-positiva” de Bultmann, la “ontológico-crítica” de Heidegger–, aparecen puntos de encuentro. El más decisivo será sin lugar a dudas un nuevo concepto de historia, pensado desde fuera del marco que imponen las ciencias históricas. Pero también trabajan juntos sobre la historia del concepto de verdad a partir de textos griegos. En 1928, Bultmann publicará su texto sobre el concepto de *alétheia*; desde 1926, Heidegger lee conferencias sobre la esencia de la verdad pensada a partir del mismo concepto griego<sup>3</sup>. El mundo griego está muy presente en el Marburgo de los años 1920. Bultmann y Heidegger pertenecen al círculo “Graeca”, un grupo de lectura de textos de la Antigüedad, al que también asistían estudiantes como Hans-Georg Gadamer o Gerhard Krüger.

Después de esas primeras cartas, la correspondencia toma repentinamente otro rumbo cuando en la primavera de 1927 Heidegger publica lo que será su obra maestra: *Sein und Zeit*. Muy pronto, Heidegger se convierte en un pensador famoso en toda Alemania. Prueba de ello, a finales de 1927 Georg Wünsch le pide a Bultmann que escriba un artículo sobre Heidegger para su diccionario teológico. Heidegger redactará él mismo el ya famoso artículo (publicado en anexo a la correspondencia) en el cual describe el proyecto de *Sein und Zeit* como tendiendo “a una radicalización de la ontología antigua y simultáneamente a una ampliación universal de la misma en relación con el campo de la historia” (pág. 81).

En un primer momento, Heidegger está a la espera de que aparezcan estudios a fondo sobre su libro. Se le pregunta cuándo se publicará la segunda parte, pero Heidegger afirma que se toma “tiempo, ya que, por lo que [oye] de paso, no hay excesivas ganas de estudiar lo publicado hasta ahora” (pág. 74). Según cuenta,

---

<sup>3</sup> Dos de ellas se encuentran ahora, en inglés, en una obra editada por Theodore Kisiel y Thomas Sheehan, *Becoming Heidegger: On the Trail of His Early Occasional Writings, 1910-1927*, Evanston, Northwestern University Press, 2007.

Hartmann, Heimsoeth y Scheler han emprendido una lectura detenida. Es a partir de entonces cuando la relación entre Heidegger y Scheler se hará más estrecha. Bultmann, que conocía de antemano una parte importante de dicha obra, la estudia infatigablemente –“la lectura de su libro me sobrecoge tanto que después de un día de dedicación a él estoy agotado físicamente” (pág. 71).

El éxito crece deprisa y con él las malas interpretaciones de la obra. Una de las más temidas por Heidegger es la “teologizante” y el principal responsable de la introducción de pensamiento heideggeriano en los debates teológicos es, sin lugar a dudas, Bultmann. Si a Heidegger siempre le ha interesado la teología y siempre la ha tenido en alta estima, rechaza de pronto que se mezclen los temas teológicos con los de la filosofía. La recuperación teológica de su obra nunca le agradó porque veía en ella una suerte de mala publicidad para el enfoque propiamente ontológico de su pregunta por el ser. A partir de la publicación de *Sein und Zeit*, el tono de la correspondencia cambia y Heidegger parece querer alejarse, si no amistosamente, sí académicamente, del círculo de Bultmann para evitar que se confundan sus preocupaciones respectivas.

En febrero de 1928, Heidegger es propuesto como sucesor de Husserl en Friburgo. Bultmann insiste para que se quede en Marburgo, pero le faltan argumentos. Lo único que le puede retener en Marburgo es la amistad de Bultmann, ya que, a parte de ella, Marburgo no terminó nunca de parecerle un lugar adecuado para la filosofía. Las cartas de despedida que se mandan los amigos son muy bonitas y tristes. Bultmann le propone a Heidegger publicar juntos un libro –“un bonito final externo de nuestro tiempo en común en Marburgo” (pág. 94)– que contendría la conferencia “Phänomenologie und Theologie” que Heidegger había dado en 1927 en la tertulia científica de Marburgo y “Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament” que Bultmann leyó en 1928 también en Marburgo. Sin embargo, en la primera carta que recibe Bultmann en proveniencia de Friburgo, Heidegger le explica que lo expuesto en su propia conferencia es insuficiente desde la nueva perspectiva de la “metafísica del Dasein” que entonces adopta su obra y que expone el año siguiente en su libro *Kant und das Problem der Metaphysik*. Aprovecha también Heidegger para desistir de colaborar en la *Theologische Rundschau*, la revista de teología que había refundado Bultmann en 1928. A pesar de la insistencia de Heidegger, Bultmann le explica que es demasiado tarde para borrar su nombre de entre los colaboradores y Heidegger seguirá apareciendo como miembro del comité de redacción de la revista hasta 1944. Bultmann insistirá como puede y seguirá durante años pidiendo a Heidegger contribuciones para publicar en la revista, pero el profesor de Friburgo se negará siempre. Mientras Bultmann defiende que la revista es el lugar idóneo para que Heidegger exponga sus ideas sobre la relación entre filosofía y teología, Heidegger teme suscitar aun más malentendidos si participa en la revista –revista a la que, lo subraya Bultmann con amargura, ni siquiera se suscribió.

Ya separados por 400 km., los dos amigos se escriben con regularidad para charlar de la vida universitaria de ambos y se visitan de vez en cuando. Heidegger está encantado con la vuelta a su patria chica, pero Bultmann se siente de repente aislado entre los profesores de Marburgo. Como escribe, se “iría con doble gusto de Marburgo si hubiera ocasión” (pág. 127). Sin embargo, cuando se le ofrece en 1930 una plaza en Leipzig, Bultmann se queda en Marburgo. Lo mismo le pasa ese mismo año a Heidegger que preferirá Friburgo a Berlín. Pero las cosas irán empeorando para Bultmann con motivo del acuerdo que el Estado prusiano firmará con las Iglesias protestantes y que otorgaba a éstas la última palabra sobre el nombramiento de los profesores de teología. Bultmann se plantea entonces habilitarse como profesor de filosofía y trasladarse a Friburgo, pero por motivos no muy claros, Heidegger se niega a prestarle su apoyo.

La importancia del distanciamiento entre los dos pensadores queda reflejada en los rumores que corren según los cuales, Heidegger y Bultmann se han separado intelectual y personalmente (pág. 177). Sin embargo, a finales del año 1930, Heidegger acepta la invitación de Bultmann para dar una conferencia sobre la verdad ante sus alumnos de teología. Conforme a la posición que defiende entonces Heidegger sobre la relación entre teología y filosofía, dedicará menos de un minuto a aclarar que sólo se puede hablar filosóficamente de la fe “en cuanto guardamos silencio” sobre el asunto. A pesar de haber cambiado el título de su conferencia para la ocasión —esta versión de *Vom Wesen der Wahrheit* se titula *Philosophieren und Glauben*, es decir “filosofar y creer”—, Heidegger se negará a entrar en debates con los teólogos. Pide expresamente a Bultmann que la conferencia no sea pública y que el debate no sea teológico.

La correspondencia toma de pronto un giro histórico cuando Bultmann le menciona, en diciembre de 1932, que corre la voz de que Heidegger está “activo en la política y que [es] miembro del partido nacionalsocialista” (pág. 227). Por su parte, la posición de Bultmann acerca del movimiento es crítica pero no de rechazo. Escribe en diciembre de 1932: “El auténtico movimiento era y quizás es todavía algo grande, con su instinto para lo último, el sentimiento de la solidaridad y la disciplina. Pero ¿tenían que emplearse estas fuerzas para las luchas del partido y de las elecciones?” Bultmann reprocha al partido nacionalsocialista haber caído al “mismo nivel triste que el de los otros partidos” (*ibid.*). Según dice, entretuvo esperanzas al principio, al ver el nivel de sus alumnos adjuntos al partido, pero a partir de 1932, el movimiento le deprime (pág. 228). En mayo de 1933, Bultmann tomará posición en la universidad frente a los recientes acontecimientos políticos (el texto de la intervención se reproduce en anexo a la correspondencia). Según se desprende del discurso, considera Bultmann que aunque los sucesos ofrezcan “grandes posibilidades para el futuro” (pág. 319), la fe cristiana tiene que seguir siendo una “fuerza crítica” y conservar la “actitud crítica” (pág. 324). Sin embargo, no duda en

que Hitler sea conforme al “sentido y la exigencia de la fe cristiana, y de que la teología [haya] de defender este pensamiento” (pág. 325). En su defensa, hay que subrayar que Bultmann critica *abiertamente* algunas decisiones del nuevo gobierno: “La difamación de los que piensan de otra manera no es un medio de lucha noble. (...) Como cristiano he de quejarme de la injusticia que también se inflige justo a los *judíos* alemanes mediante semejante difamación” (pág. 327).

No hace falta añadir líneas sobre la posición de Heidegger en este episodio de la historia de Alemania. Cabe mencionar, sin embargo, que en diciembre de 1932, Heidegger le responde a Bultmann que “*no [es] miembro de este partido*” –cosa cierta– y que “*nunca lo será*” –una afirmación hartamente falsa. Los rumores que circulan entonces sobre Heidegger no son humo, ya que el 21 de abril de 1933 se convertirá en rector nacionalsocialista de la universidad de Friburgo. Como vemos en las cartas, Heidegger comparte el entusiasmo de Bultmann por muchos aspectos del movimiento y admite que le da su voto en las elecciones, “un apoyo que no viene de ayer” (pág. 231). La voluntad de Heidegger de transformar la universidad alemana está bien documentada, pero la correspondencia pone de manifiesto que Heidegger había compartido con Bultmann hacia 1927 su voluntad de “crear en Marburgo una especie de ‘Universitas’ singular” (pág. 38). Un poco después, en 1930 con Jaspers y en 1931 con Bultmann, Heidegger evocará la “fundación real de una academia libre, aristocrática en el sentido intelectual” (pág. 190). Como está bien documentado, la preocupación de Heidegger por transformar la universidad en algo más noble es mucho más antigua que su compromiso político<sup>4</sup>.

El nombramiento de Heidegger como rector le causa a Bultmann una “gran conmoción interior” (pág. 233) y le escribe que no comparte su optimismo y su valor y que tiene serias dudas sobre si “se [ha] comprometido en el lugar adecuado y en el momento oportuno” (pág. 235). El tiempo mostrará que posiblemente no hubo lugar y momento menos adecuado a lo largo de toda la historia para comprometerse políticamente.

Aunque el compromiso político de Heidegger no parezca decisivo en el distanciamiento entre Heidegger y Bultmann, las cartas disminuirán a partir de 1933. En 1935, Bultmann escribe una carta a Heidegger sobre un asunto académico, pero no como a un amigo, sino como a una persona cuya influencia política puede servirle. Durante los veinte años siguientes, sólo se conservan saludos de Heidegger a Bultmann en navidades o en los cumpleaños (los de Bultmann no se han conservado). A partir de los años 1960, cuando los dos amigos tienen más de setenta años, la mirada retrospectiva sobre los años de juventud tiñe las cartas de una ternura nueva y llena de gratitud. Y como para cerrar el ciclo, Heidegger termina publican-

<sup>4</sup> Véanse, por ejemplo, los textos *Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums* de 1919 (*Gesamtausgabe*, tomo 56/57, págs. 205-214) y *Einführung in das akademische Studium* de 1929 (tomo 28, págs. 345-361).



do la conferencia “Phänomenologie und Theologie” que se había negado a publicar con Bultmann en 1929. La dedicatoria –“Dedicada a Rudolf Bultmann, en recuerdo amistoso de los años 1923 a 1928 en Marburgo”– recuerda a los viejos amigos las tardes pasadas debatiendo sobre el evangelio de San Juan y el descubrimiento por parte de Bultmann de la ontología fundamental de Heidegger. En ese momento, Bultmann le hace a Heidegger unas objeciones que llevaba calladas medio siglo. Pero el tiempo de los grandes debates filosóficos ha pasado y Heidegger no se atreverá a salir de su mutismo sobre la relación entre teología y filosofía.

\*

Con la traducción del seminario de invierno de 1941/42, *Einübung in das philosophische Denken* (publicado en el tomo 88 de la *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M., Klostermann, 2008, págs. 147-229, 243-261 y 279-331), Herder se adentra en la cuarta y última parte de las obras completas de Heidegger que consiste en “indicaciones y anotaciones”. Entre muchos ensayos por completo desconocidos –y que todavía se harán esperar unos decenios– se encuentran manuscritos que Heidegger utilizó para dar sus seminarios, en su mayoría comentarios de obras magistrales de la historia de la filosofía (tomos 83 a 89). Ya se habían traducido al castellano algunos seminarios heideggerianos publicados tiempo atrás<sup>5</sup>, pero se trata aquí de la primera traducción de los manuscritos recientemente publicados en el marco de la *Gesamtausgabe*. La edición de dicho tomo sigue las nuevas pautas que Klostermann ha impuesto desde hace unos veinte años (desde la publicación del tomo 19 sobre el *Sofista* de Platón en 1992) que consisten en distinguir o publicar por separado los manuscritos que Heidegger usaba en clase y los protocolos de sus alumnos que apuntaban todo lo dicho en clase por parte del maestro<sup>6</sup>. Este procedimiento permite al investigador tener un acceso más directo a los manuscritos heideggerianos y no depender tanto de las interpretaciones ora de los alumnos, ora de los editores. El mayor inconveniente, sin embargo es la falta de fluidez en la lectura de los textos, ya que las notas de Heidegger son a menudo tan esquemáticas que uno no puede leerlas sino sólo “trabajarlas”. Para el profano que sólo quiere leer un

<sup>5</sup> El seminario impartido con Eugen Fink sobre Heráclito de 1966/67 (publicado en 1970 por Klostermann y traducido en 1986 por J. Muñoz y S. Mas, Barcelona, Ariel), el seminario de Zähringen de 1973 (publicado en 1977 por Klostermann y traducido en 2006 por C. Di Silvestre en *Alea. Revista internacional de Fenomenología y Hermenéutica*) y los Seminarios de Zollikon de 1959-1969 (publicado en 1987 por Klostermann y traducido en 2007 por A. Xolocotzi, México, Morelia).

<sup>6</sup> La estenografía, arte que ya no dominan los estudiantes de hoy, permitía a Heidegger disponer de una copia de todo lo que había expuesto en clase, copias que corrigió y utilizó después para la preparación, en colaboración con su hermano Fritz, de los manuscritos de sus clases más importantes. Es irónico, sin embargo, que advierta a sus alumnos que no tomen notas de esta forma, ya que les impide meditar sobre lo dicho (pág. 20).

texto filosófico, los protocolos del seminario son sin duda lo más interesante. Pero quedan en un texto de apenas 55 páginas.

Los manuscritos datan del invierno de 1941/42, es decir, inmediatamente terminado el “ciclo nietzscheano” que caracterizó el pensar de Heidegger entre los años 1936 y 1941 y que culminó con la publicación, en 1961, de los dos tomos del *Nietzsche* (trad. castellana de J. L. Vermal, Barcelona, Destino, 2000), disponibles desde los años 1980 en sus primeras versiones como lecciones (tomos 43 a 48 de la *Gesamtausgabe*). Pero además de recoger temas desarrollados en los cursos sobre Nietzsche, *Ejercitaciones en el pensamiento* anuncia también lo que le sigue inmediatamente. Después de ése vendrá el curso fundamental sobre Parménides del verano de 1942 (tomo 54, trad. castellana de C. Másmela, Madrid, Akal, 2005) y la publicación en 1943 de la conferencia *De la esencia de la verdad*.

El contenido de las lecciones es un poco decepcionante en la medida en que se asemeja, en su mayor parte, a lo publicado en las conocidas clases sobre Nietzsche. El curso se acerca a la crítica magistral de Heidegger a la metafísica de la subjetividad, mostrando cómo los conceptos fundadores del pensamiento moderno se apoyan en otros más originarios. Así, los conceptos de representación (*Vorstellen*), de objeto (*Gegenstand*) y de certeza (*Gewißheit*) están reconducidos a raíces que desconocen los pensadores post-cartesianos: “el estar abierto de lo ente para el hombre y del hombre para lo ente” (pág. 181) o el “no-ocultamiento” (*Unverborgenheit*), traducción heideggeriana del griego *alétheia* que pone en jaque a la definición moderna de la verdad como adecuación entre un enunciado y una cosa.

Las lecciones toman como texto de base la *Lógica* de Rudolf Hermann Lotze (*System der Philosophie*, vol. 1). Sin embrago, en los manuscritos publicados, no se comenta el texto en absoluto y sólo adivinamos que Heidegger lo utilizó como contraejemplo de la doctrina de la verdad que él mismo presentaba. Los textos comentados son más bien el fragmento 7 de Heráclito (“Si todo lo ente se desvaneciera en humo, entonces podrían ser las narices que lo diferenciaran.”<sup>7</sup>) y el aforismo 493 de *La voluntad de poder* de Nietzsche (“Verdad es el tipo de error sin el cual un determinado tipo de seres vivos no podría vivir.”). El primero le permite a Heidegger exponer el problema del ser –el de la diferencia entre lo ente y el ser– y el segundo abre una interpretación de la verdad que subraya lo inadecuado de la teoría, de origen medieval, de la adecuación. Heidegger le dedica más tiempo a Nietzsche que a Heráclito, presentando su interpretación metafísica de la voluntad de poder. Nietzsche, según Heidegger, hubiera intentado pensar con su doctrina de la voluntad de poder “la realidad de lo real” (págs. 39 y 154) y se hubiera quedado, a pesar de su crítica al platonismo, “dentro de la tradición de la metafísica” (pág. 48).

<sup>7</sup> El fragmento está también comentado en *Einleitung in die Metaphysik* de 1935 (GA 40, pág. 141).



Al igual que en el texto *Vom Wesen der Wahrheit* de 1943, la discusión de la teoría de la *adaequatio* le lleva a Heidegger a preguntar en qué sentido el enunciado y la cosa pueden ser “iguales”, ya que un enunciado del tipo “la moneda de cinco marcos es redonda” poco tiene que ver con la moneda de cinco marcos real. La reflexión sobre la mismidad y la igualdad y sobre la coincidencia del enunciado y la cosa (que tienen que seguir siendo lo que son para igualarse) permite a Heidegger presentar el lugar de donde proviene la esencia tanto del enunciado como de la cosa: la apertura del hombre (el término *Dasein* no aparece en estas lecciones<sup>8</sup>) hacia lo ente, apertura que acontece antes de cualquier referencia por parte del hombre a lo ente y, en consecuencia, antes de cualquier enunciado sobre lo ente. La teoría de la *adaequatio* busca indicar el sitio donde coinciden lo dicho (el enunciado) y lo que se muestra (la cosa). Pero, según dice Heidegger, en la apertura, en la *Offenständigkeit*, lo que se muestra es lo mismo que lo dicho, es decir que ambos se pertenecen mutuamente en la verdad. Interpretando la verdad como lo hacían los primeros griegos (los “hombre oculares”, pág. 62), Heidegger procura situarse en una forma de pensar que no conoce el representar y que no busca por consiguiente reunir el pensar subjetivo de la cosa con la cosa objetiva.

La crítica al concepto moderno de representación es fundamental para el pensamiento del “segundo” Heidegger –y para tantos pensadores que se inspiraron de dicha crítica– pero su presentación en estas lecciones no es tan elaborada como lo es en el curso sobre Nietzsche y el nihilismo europeo del año 1940 (GA 48). Lo mismo pasa con la crítica del concepto moderno de verdad, la certeza. Cabe subrayar, sin embargo, que Heidegger ofrece aquí un comentario interesante del texto de la segunda meditación de Descartes y su ejemplo de la cera. El texto cartesiano, en el cual se descubre que el ser de lo ente material se resume en su extensión, a su mero ser una *res extensa*, fue el texto de base para la argumentación del § 19 de *Ser y tiempo* en 1927 (“La determinación del mundo como *res extensa*”). Aquí, Heidegger ofrece una traducción del texto (págs. 102-104) y una interpretación, insistiendo en el hecho de que para Descartes como para los griegos “lo ente es lo permanente” (pág. 104) y que el camino cartesiano de la duda le obligó a considerar solamente “lo matematizable” en lo ente (pág. 105). Aquí, Heidegger opone esta experiencia de la cera a unos versos de Hölderlin (“Pero me rodea con su zumbido/la abeja, y ahí donde el labrador/hace los surcos, cantan los pájaros/frente a la luz del sol”) o de Meyer<sup>9</sup> (“Se eleva el chorro, vertiéndose al caer/por toda la redon-

<sup>8</sup> Dos excepciones: una vez en el sentido kantiano de la palabra (pág. 96) y una vez evocando la “transformación del *Da-sein*” que acontece con la apropiación de la verdad (pág. 127).

<sup>9</sup> En una carta del 30 de enero de 1970, Bultmann le cita a Heidegger unos versos de Conrad Ferdinand Meyer y argumenta, a modo de reproche, que el poeta suizo supera a Hölderlin “en la sencillez del lenguaje”. En contra de lo que parece afirmar Bultmann, debemos subrayar que Heidegger no omitió a Meyer. El poema “La fuente romana” ya había sido considerado en *Die Ursprung des Kunstwerkes* (GA 5, págs. 22-23; véanse también GA 90, 436) y otras menciones aparecen en los cursos sobre Nietzsche (GA 44, pág. 11=GA 6.1, pág. 233).

dez de la bandeja marmórea”) para mostrar hasta qué punto el discurso geométrico cartesiano amputa al hombre “del encuentro inmediato con el mundo” (pág. 184), operando un “empobrecimiento del mundo” (*Abblendung der Welt*) (pág. 127). La filosofía no tiene por qué demostrar nada, subraya Heidegger, sino más bien indicar caminos hacia los cauces originales del pensamiento (pág. 124). Esto implica una actitud bien distinta a la cartesiana, una actitud que piensa la verdad más allá del conocimiento y que vuelve a una experiencia más originaria, la de Platón y de Aristóteles, quienes todavía conocían otros tipos de verdad. La ilusión que crea el conocimiento objetivo de poder poner el dedo en lo permanente es justamente el tipo de error, como escribe Nietzsche, “sin el cual un determinado tipo de seres vivos no podría vivir” (pág. 185). Heidegger concluye las lecciones afirmando: “Nuestro pensar está completamente determinado por la conceptualidad de la relación sujeto-objeto. Sólo cuando nos hayamos desprendido de ésta será posible volver a ver el mundo” (pág. 186).

A pesar del gran interés de esa crítica a la metafísica de la subjetividad, insisto una vez más sobre el hecho de que los textos decisivos para entender la interpretación heideggeriana y su determinación del pensamiento actual no se encuentran en esas lecciones, sino en las clases anteriores sobre Nietzsche. Este seminario del invierno 1941/42 servirá de material para estudiosos de la obra de Heidegger, pero no debería considerarse una introducción al pensamiento del filósofo de Meßkirch.

Las lecciones tienen lugar en plena Segunda Guerra Mundial, un tiempo en el cual la actividad en la universidad se había convertido para Heidegger en “un asunto fantasmagórico” (Carta a Bultmann del 23 de diciembre de 1939, pág. 243). Sin embargo, los comentarios acerca de la situación mundial son escasos. Heidegger hace mención de un joven oficial soldado que había descubierto en el frente el sentido de la pregunta heideggeriana acerca del ser estudiada diez años antes (pág. 108). También toma como ejemplo de verdades que esconden otras la propaganda que hacen tanto los americanos como los japoneses sobre el ataque de Pearl Harbor (págs. 33-34 y 146).

La traducción es excelente<sup>10</sup> y está acompañada de algunas aclaraciones muy acertadas —en especial la de la pág. 122 sobre las etimologías paralelas de las pala-

<sup>10</sup> Mencionaré solamente un pasaje erróneo —a mi modo de ver— en el cual Heidegger escribe, muy en el tono de los *Beiträge zur Philosophie* de los años 1936-38, que, a través del ser, el hombre no está transferido (*übereignet*) de forma inicial a su verdad, es decir la del ser (“*weil der Mensch durch das Sein nicht dessen Wahrheit anfänglich übereignet ist*”). El traductor presenta la frase así: “en el comienzo, el ser no ha hecho apropiado al hombre para la verdad de aquél” (p. 77). El concepto de “transferencia” (*Übereignung*), es un concepto que tiene una raíz común con el de “evento-apropiador” (*Ereignis*), pero no es su equivalente y no creo posible traducir “*übereignet*” por “apropiado”. Pero más importante es el giro que le da el traductor a la frase, traduciendo el “*durch das Sein*” (“a través del ser”) como un “*vom Sein*” (“por el ser”) que parece suponer que el hombre fue “hecho” por el ser pensado como agente, un malentendido que me parece desafortunado.

bras *Vorwurf, Objekt, Gegenstand y Problem*. Por una razón incomprensible, la edición en castellano no indica a qué páginas del curso corresponden las notas complementarias publicadas en el anexo (como en el original alemán), sino que sólo da una referencia vaga al capítulo. Su lectura es fundamental para el seguimiento del curso, ya que algunas afirmaciones de Heidegger parecen sacadas de la nada si uno no lee el texto a las que se refiere. El tener que buscar las correspondencias es tan molesto que me permito dar aquí la “solución” al puzzle<sup>11</sup>. No podemos tampoco dejar de reprocharle a la editorial el que no indique en el margen la paginación del original alemán como se hace ya en todos los idiomas y como lo hacen otras editoriales en castellano (Alianza, Siruela, Biblos). Para el investigador es un ahorro de tiempo siempre agradecido.

\*

El tercer y último libro que publicó Herder en el marco de dicho aniversario es un comentario sobre la obra del joven Heidegger escrito por uno de los mejores especialistas del mundo hispanohablante sobre esa franja de la obra. Jesús Adrián Escudero, traductor de textos de gran importancia de Heidegger<sup>12</sup>, ha publicado varios libros y estudios sobre el joven Heidegger entre los cuales destaca un diccionario titulado *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927* (Barcelona, Herder, 2009) que presenta con muchísima erudición los conceptos fundamentales de la obra del joven Heidegger. El libro que se publica ahora recoge los frutos de varios años de investigación sobre este tema y se presenta como una obra que, por su extensión y su capacidad para articular los temas en sus aspectos tanto filosóficos como históricos, se debería convertir pronto en una de las principales referencias en lengua española para entender la génesis de la obra maestra de Heidegger, *Ser y tiempo*.

Es cierto que el libro no es el primero en problematizar la aparición del proyecto de una ontología fundamental en la obra de Heidegger. Sobre este camino, los trabajos pioneros del Profesor Theodor Kisiel son, sin duda, los más famosos y los más

<sup>11</sup> La nota complementaria N° 1 se refiere a las págs. 20-21 de la traducción, N° 2: págs. 30-32, N° 3: pág. 31, N° 4: pág. 32; N° 5: págs. 32-36, N° 6: pág. 36, N° 7: pág. 39, N° 8: págs. 41-44, N° 9: pág. 47, N° 10: págs. 48-49, N° 11: págs. 49 y sig., N° 12: págs. 52 y sig., N° 13: págs. 55-56, N° 14: págs. 56 y sig., N° 15: pág. 58, N° 16: págs. 59 y sig., N° 17: pág. 60, N° 18: págs. 63-64, N° 19: pág. 67, N° 20: pág. 71, N° 21: págs. 76-77 y N° 22: págs. 90-91.

<sup>12</sup> A parte de textos del Heidegger más maduro (*¿Qué es filosofía?*, Barcelona, Herder, 2004 y *El arte y el espacio*, Barcelona, Herder, 2009), ha traducido sobre todo textos del joven Heidegger: *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles (Informe Natorp)*, Madrid, Trotta, 2002 (texto contenido en el vol. 62 de la *Gesamtausgabe*); *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Barcelona, Herder, 2005 (texto contenido en el vol. 56/57 de la *Gesamtausgabe*); *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*, Barcelona, Herder, 2009 (vol. 64 de la *Gesamtausgabe*) y *Tiempo e historia*, Madrid, Trotta, 2009 (dos conferencias de Heidegger de 1915 y de 1925).

admirados. Con su obra *The Genesis of Heidegger's Being & Time* (Berkeley, University of California Press, 1993), Kisiel hizo posible a principios de los años 1990 que el mundo académico descubriese la existencia de textos de alto nivel filosófico más allá de *Ser y tiempo* y de su desarrollo posterior. El recorrido perfectamente cronológico que hace la obra de Kisiel de los cursos del joven Heidegger permitió a muchos trabajar sobre textos entonces inéditos. Aunque los textos más importantes para entender la proveniencia de las preguntas de *Ser y tiempo* –los cursos del periodo de Marburgo (1923-1928)– se publicaron en su mayoría entre 1975 y 1979, los primeros cursos de Friburgo (1919-1923) aparecieron entre finales de los años 1980 y 2005. En el mundo hispanohablante, fue un hito la obra del profesor Ramón Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger* (Madrid, Tecnos, 1997), que presentó unos análisis de textos que entonces no se habían traducido al castellano.

El libro de Adrián Escudero aparece quince años después de esa primera ola de estudios y, tomando apoyo en ellos y sobre todo en la disponibilidad de la totalidad del *corpus* (1913-1927), presenta los grandes temas de la obra temprana heideggeriana. El autor tiene un conocimiento exhaustivo de toda la literatura que existe tanto en castellano, como en alemán, inglés, italiano y francés, y consigue comentar todos los problemas de interpretación que han surgido en los debates de los últimos treinta años. Un “apéndice bibliográfico” de ciento veinte páginas se publica electrónicamente en la web de Herder ([www.herdereditorial.com](http://www.herdereditorial.com)) para complementar las cuarenta páginas incluidas en el libro. Sólo podemos esperar que ese documento electrónico se vaya actualizando con el paso del tiempo.

El autor expone con detalle en la introducción a su libro la postura que adopta frente a la obra heideggeriana. Para ello, identifica “dos líneas de interpretación de la obra temprana de Heidegger” (pág. 38). La primera, la que asocia al nombre de Kisiel, se limita según el autor a resumir, desde una perspectiva histórica y evolutiva, las lecciones impartida a lo largo de los años por Heidegger. Este tipo de presentación, a pesar de clasificar las influencias y de describir con precisión la “acuñación” (Kisiel habla de hecho del *coinage*) de nuevos conceptos, peca por su “visión excesivamente compartimentalizada” que pierde de vista la unidad del camino heideggeriano y su homogeneidad. La segunda línea de investigación, asociada esa vez con el nombre de Hans-Georg Gadamer, ve un gran parentesco entre los textos descubiertos recientemente y los escritos del Heidegger maduro y posteriores a la *Kehre*, y termina interpretando los conceptos del joven Heidegger como meras preparaciones al camino tardío, ignorando el proyecto propio del Heidegger fenomenológico o hermenéutico.

Frente a esas dos líneas de investigación, Adrián propone una “interpretación genealógica” (pág. 41) que se adentra en el contenido de los problemas filosóficos

de tal forma que los temas de la obra no se estudien como piezas sueltas, sino más bien siguiendo un hilo conductor temático que busque ofrecer una visión global de la obra. Con ello, el autor se inspira en otras investigaciones como las de Ramón Rodríguez, de Hans-Helmuth Gander, de Ángel Xolocotzi, de Friedrich Wilhelm von Herrmann o de Francisco de Lara. Esta “genealogía de la pregunta por el ser” retomará el recorrido filosófico que permite al joven estudiante Heidegger –que defiende su tesis doctoral en 1913– convertirse en uno de los filósofos más influyentes del siglo XX con la publicación de *Sein und Zeit* en 1927. La obra del joven Heidegger se lee aquí “desde el horizonte de *Ser y tiempo* como un camino que desemboca en esta obra clave” (pág. 57).

El libro está dividido en dos ejes fundamentales: uno que presenta los temas tratados en los cursos y escritos del joven Heidegger, otro que aborda la pregunta del método que rige el pensamiento heideggeriano de entonces. Pero antes de entrar en esos dos bloques, Adrián presenta el contexto histórico-intelectual de la Alemania de principios del siglo XX que permite al lector situarse de forma extraordinaria en la piel de un joven filósofo alemán que emprende darle la vuelta al panorama filosófico de su tiempo. La presentación que hace Adrián es penetrante y erudita y debería ser una lectura obligatoria para cualquier persona que quiera entender de dónde surgió el pensamiento heideggeriano. El retrato dibujado insiste en la gran paradoja del “personaje” Heidegger capaz de lo mejor y de lo peor.

Después de este apartado histórico, Adrián intenta mostrar que la “raíz oculta” del problema del ser ya se puede encontrar en los textos de los años 1910 y que no habrá que esperar desarrollos posteriores para que la ontología se torne en la preocupación esencial sino única del pensamiento heideggeriano. El análisis muestra que en sus debates con la lógica de su tiempo –tanto con el ámbito neokantiano de Rickert y Lask, como con el fenomenológico de Husserl– Heidegger ya está planteando las exigencias que anticipan la manera que tendrá de abordar el problema del sentido del ser en *Sein und Zeit*. La crítica que hace a los filósofos de su tiempo mostraría, según Adrian, que Heidegger ya tiene claro cuál serán las armas que irá empleando en las décadas que vienen (la diferencia ontológica, la historicidad, los múltiples modos del ser, la crítica del sujeto moderno, etc.)

Aunque se podría argumentar que tal búsqueda de una “raíz oculta” contradice la interpretación de la obra heideggeriana como un “camino” que iría desde la pregunta acerca del “ser de la vida fáctica” a la interrogación sobre “el sentido del ser en general”, el autor mostrará en las secciones siguientes cómo aparecen y se constituyen los problemas fundamentales y de qué forma necesitan de una cierta maduración para cobrar su forma definitiva en *Sein und Zeit*. El capítulo dedicado a los debates en lógica que tienen lugar en los años 1910 en el seno del neokantismo y de la fenomenología constituye un trabajo muy conseguido, sobre todo a la hora de mostrar el enlace que existe entre el joven Heidegger y el filósofo Emil Lask, pen-

sador neokantiano fallecido en el frente en 1915 y que fue muy receptivo a la fenomenología de Husserl. Apoyándose en parte en los trabajos pioneros del filósofo italiano Franco Volpi, Adrián insiste en la importancia de Lask para el descubrimiento heideggeriano de la categoría de la donación –del “es gibt”– que tendrá repercusiones en la idea de una comprensión preontológica de la realidad en *Sein und Zeit* (págs. 115 y 122).

Sin embargo, Lask no solamente es importante en temas de lógica o de metafísica, sino también en cuanto al papel que otorga Heidegger a la historia en filosofía. Si la reforma que Heidegger quiso hacer de la fenomenología husserliana puede ser interpretada como un proceso de “historicización”, la fenomenología heideggeriana se lo debe en parte al neokantismo de Windelband y de Rickert, pero también al pensamiento de Lask. El problema de la individualidad histórica y el de la historicidad del conocimiento humano son temas que encontramos en la obra de Lask (págs. 108-109) y que permiten a Heidegger desarrollar su propia concepción del trabajo fenomenológico frente a su maestro Husserl<sup>13</sup>.

Sería imposible en el marco de la presente nota crítica reseñar el conjunto de temas abordados por el autor. No haremos más que esbozar la estructura interna del recorrido que hace Adrián dentro del *corpus* heideggeriano.

El “eje temático” del libro presenta los temas fundamentales encontrados en la obra del joven Heidegger hasta la publicación de *Sein und Zeit*. Empieza Adrián con el intento heideggeriano de abordar la religión desde una perspectiva fenomenológica. Cuando Heidegger empieza su carrera docente en Friburgo al lado de Husserl, le es asignada, por su proximidad con el tomismo, el papel de “fenomenólogo de la religión” (pág. 143). Pero pronto las lecturas intensas de Kant que hace entonces Heidegger (pág. 151) acabarán por socavar su fe en el “sistema del catolicismo” y le permitirán plantear el problema de la relación que existe entre la historia y la filosofía desde una perspectiva alejada del horizonte de la verdad eterna. Esta preocupación le llevará a un acercamiento con Schleiermacher y, sobre todo, con Dilthey que configurará el camino hacia el concepto tan importante en *Sein und Zeit* de la “historicidad” (pág. 182). En ese contexto aparece también el interés por los elementos temporales de la vida humana que se recogerán más tarde en el concepto de temporalidad.

Gracias al trabajo de Adrián, el “puzzle” que constituye *Sein und Zeit* va tomando forma poco a poco. Entre los años 1922 y 1925, las piezas “aristotélicas” entran

---

<sup>13</sup> En cuanto al “giro histórico” heideggeriano, además de Windelband, Rickert y Lask, cabe mencionar la importancia de otro pensador que Adrián no menciona en su obra. Se trata del profesor Heinrich Finke, profesor casi anónimo de Friburgo que, como permitió descubrir el reciente trabajo de Gabriel Cercler (“Sur la valeur du comprendre en philosophie: Martin Heidegger et Heinrich Finke”, en “Bulletin Heideggerien I”, *Archives de Philosophie*, 2011/74, págs. 365-372), desempeñó un papel enorme en el derrumbe de la “aversión por la historia” que Heidegger sentía entonces.



en el juego, así como lo harán las “kantianas” entre 1925 y 1927. Para exponer la importancia de Aristóteles en el desarrollo de Heidegger, Adrián utilizará toda la serie de estudios que se han hecho desde que se publicaron los cursos de Friburgo que se dedican a interpretar “fenomenológicamente” la obra de Aristóteles y sobre todo su filosofía práctica que, según ha mostrado Volpi, Heidegger habría “ontologizado” (págs. 224-225). Adrián recuerda que Heidegger descubrió a Aristóteles gracias a sus lecturas de Brentano que empezaron en 1907. Así, cuando Heidegger se acerca a Aristóteles alrededor de 1921, se trata más bien de un “redescubrimiento”. Heidegger abandona entonces la interpretación “ousiológica” de Brentano para subrayar la primacía del “carácter veritativo del ser” (pág. 241).

El planteamiento del problema de la verdad más allá de la verdad del enunciado surge justamente de esa nueva lectura de Aristóteles. Como lo subraya Adrián, las discusiones del concepto de *lógos* en Aristóteles en el invierno de 1925/26 constituye un paso decisivo hacia *Sein und Zeit* en la medida en que le permite elaborar un modelo filosófico enfrentado con el modelo perceptivo de la fenomenología husserliana: el de la hermenéutica inspirada de Dilthey (pág. 262). En esos años, la primera formulación del proyecto de la ontología fundamental deja ver claramente toda la distancia que separa a Heidegger de Husserl. Aunque Husserl le proporcione un método para elaborar una interpretación de Aristóteles alejada de la tradicional, la obra de Aristóteles le acabará mostrando a Heidegger lo poco fenomenológico que resulta el pensamiento de Husserl.

Después de haber insistido en la deuda que tiene Heidegger con Aristóteles (tanto con su filosofía práctica como con su física), Adrián procura hacer lo mismo con Kant. También se puede, en el mismo sentido que con Aristóteles, hablar de un “redescubrimiento” de Kant. Aquí, la interpretación inicial que tenía Heidegger era la de sus maestros neokantianos (Rickert, Natorp) que habían hecho de Kant, según Heidegger, un mero pensador de la epistemología. Inspirado en la comprensión de Husserl del trabajo filosófico, Heidegger mostrará que el verdadero núcleo de la *Crítica de la razón pura* es la Estética y no la Lógica como defendían los neokantianos (pág. 352). Heidegger encuentra en Kant el fundamento de lo que Agustín solamente afirmaba: que el tiempo no se sitúa ni fuera ni dentro del alma humana, del *Dasein*, sino que *es* el *Dasein* mismo (pág. 358). A partir de esas últimas claves descubiertas en el año 1926, la redacción de *Sein und Zeit* puede cerrarse.

El “eje metodológico” del libro y que ocupa el resto de la obra consiste fundamentalmente en una aproximación al debate entre la fenomenología husserliana y la heideggeriana. Más de ochenta años después del descubrimiento de la fenomenología heideggeriana con la publicación de *Sein und Zeit*, el tema sigue siendo un terreno fértil para la investigación filosófica<sup>14</sup>. El carácter propiamente fenomenológico

<sup>14</sup> Prueba del interés que suscita todavía el debate Husserl/Heidegger, se publican ahora dos libros importantes: Alfred Denker y Holger Zaborowski (eds.), *Heidegger und Husserl. Heidegger-*

lógico del pensamiento heideggeriano no deja, en efecto, de plantear problemas de interpretación. La publicación reciente de los textos redactados en la cercanía del maestro permite tener una idea mucho más clara de lo que significaba la fenomenología para Heidegger y que aparece de forma algo enigmática en el § 7 de la obra maestra.

En su libro, Adrián plantea el problema desde la perspectiva de la crítica que hace Heidegger a su maestro en cuanto a la “actitud teórica” que se esconde detrás de sus escritos. Le opone la “fenomenología hermenéutica” de Heidegger que pretende dar cabida a intuiciones que encontramos en la obra de Dilthey y que corresponden a exigencias que Heidegger planteará a toda la historia de la filosofía. Recorriendo los principales hitos del debate que mantuvo Heidegger con la fenomenología en sus lecciones (y en ausencia del principal interesado), Adrián analiza los primeros cursos de Friburgo –caracterizados por una importante solidaridad con Husserl– y los cursos de Marburgo –en los cuales la distancia con el círculo husserliano parece otorgar a Heidegger una libertad que hace posible una crítica más acerba. Pero también se insiste en la influencia que tuvieron, a nivel metodológico, los círculos neokantianos o la “filosofía de la vida” sobre el joven Heidegger. Aunque Heidegger haya dejado muy pronto de evocar en sus escritos a los neokantianos, ocupan un lugar destacado en los primeros años (págs. 381 y sigs.)

Adrián aborda la crítica heideggeriana de la fenomenología husserliana centrándose en las carencias de la fenomenología husserliana –fundamentalmente, su actitud teórica y su a-historicidad– y en la posibilidades no actualizadas por Husserl –la posibilidad de convertir la fenomenología en una ontología. Frente a las carencias de la fenomenología reflexiva, Heidegger defiende que el marco de la reflexión no permite a Husserl ser fiel a la donación originaria de las cosas ya que, defiende Heidegger, la donación no transcurre originariamente en la reflexión teórica sino en un mero habérselas con el mundo que releva de una actitud “preteórica”. Mostrando que la oposición se puede resumir a dos actitudes –el proceso (*Vorgang*) de Husserl y el acontecimiento (*Ereignis*) de Heidegger– o a dos tipos de formas de estar en el mundo –la mirada distante de la reflexión (*Hinsicht*) de Husserl o el estar inmerso en las actividades propias del mundo (*Hingabe*) de Heidegger–, Adrián ofrece un retrato completo de la crítica que hace Heidegger desde “su” ciencia originaria de la vida (págs. 457-458).

Si Heidegger nunca tambaleó a la hora de reconocer que Husserl había sido su mayor inspiración en la elaboración del proyecto de la ontología fundamental, el abismo que existe entre dicho proyecto y las *Ideen* que Husserl publicó en 1913 parece tan grande que uno puede tener la sensación de que las fenomenologías de Husserl y de Heidegger tienen, al fin y al cabo, muy poco en común. Sin embargo,

---

*Jahrbuch*, vol. 6, Freiburg i. B., Alber, 2012 y Friederike Rese (ed.), *Husserl und Heidegger im Vergleich*, Frankfurt a. M., Klostermann, 2010.

Adrián insiste –como Jean-François Courtine et Jean-Luc Marion lo hicieron años atrás– en la presencia clara de un equivalente de la “reducción fenomenológica” en la obra de Heidegger en el concepto de angustia<sup>15</sup>. En una exposición eficaz, Adrián pone de manifiesto las características principales de las varias reducciones husserlianas (págs. 466 y sigs.) para mostrar que el concepto de angustia que Heidegger emplea a partir de 1925 tiene la misma función metodológica que la reducción fenomenológica –la de “desconectarnos de la comprensión en la que estamos habitualmente inmersos” (pág. 476). Se podría deducir que la lectura de las *Ideen* de Husserl tuvo un impacto bastante mayor en Heidegger de lo que se suele admitir. Sin embargo, Adrián subraya las diferencias que existen entre reducción y angustia que, una vez más, ponen de manifiesto la divergencia esencial entre los dos pensadores. Mientras que la reducción husserliana “se puede activar libremente en cualquier momento ... la angustia tiene el carácter de un acontecimiento que escapa al control reflexivo de la vida”, pero que ocurre de forma “natural” sin tener que fingir nada (pág. 485). Así, el descubrimiento de un terreno común a las dos fenomenologías no hace más que revelar una vez más la distancia metodológica y temática que las opone.

Sin embargo, Adrián defiende que la actitud de Heidegger frente a la fenomenología de Husserl no es de rechazo, sino más bien de radicalización. Habiendo puesto de relieve las preguntas que la fenomenología husserliana no puede plantear –la del sentido del ser en general y la del ser de la conciencia en particular–, Heidegger no puede admitir el punto de partida husserliano y tiene por tanto que criticarlo. Sin embargo, esta crítica es constructiva ya que busca complementar la fenomenología –mostrando, por ejemplo, el fundamento de la intencionalidad que constituye el estar-en-el-mundo o la transcendencia del *Dasein* (pág. 516)– y empujarla hacia su “ontologización”. Adrián expone en un marco recapitulativo las diferencias principales que existen entre ambas fenomenologías. Adrián concluye la parte metodológica de su libro haciendo hincapié en que la crítica heideggeriana de la fenomenología husserliana quizás no sea del todo justa y evita aquí la trampa –en la cual muchos han caído– de mostrar que Husserl en realidad defendió tesis muy parecidas a las de Heidegger y muestra la especificidad de Husserl frente a su discípulo.

A modo de conclusión, Adrián aborda el problema de la diferencia ontológica –concepto que aparece en las lecciones de Heidegger nada más publicarse su obra maestra– para subrayar cómo Heidegger se opone y se une a la vez con este tema a la filosofía transcendental. Es un hecho curioso que la diferencia ontológica –que legítimamente podemos considerar como la clave para entender la elaboración de *Sein und Zeit*– no aparezca antes del verano de 1927. Aunque testimonios de

<sup>15</sup> Cabe recordar que a lo largo de sus 437 páginas, la obra *Sein und Zeit* no menciona ni una sola vez el concepto de reducción (*Reduktion*), el concepto clave de toda la fenomenología husserliana.

Gadamer –que, la experiencia ha mostrado, no son siempre de fiar– puedan contradecir esa ausencia, el problema de la diferencia ontológica es justamente esa “raíz oculta del ser” que da unidad a todo el camino heideggeriano y que, a la vez, da toda su pertinencia a los recorridos que intérpretes como Adrián hacen de la obra de Heidegger.

Esta presentación del libro no es más que un breve recorrido de una obra amplísima. Podríamos reprochar al libro su tamaño –más de 550 páginas de denso texto– pero no puede ser de otra forma dada la complejidad de la tarea emprendida. Conseguir exponer las temáticas fundamentales de la obra del joven Heidegger –más de 6000 páginas– con la firme intención de hacerlo teniendo en cuenta el conjunto de matices que admiten, incorporando y comentando en cada ocasión la lista exhaustiva de los estudios que se han dedicado al tema, presentando una clara explicación de los conceptos clave del pensamiento heideggeriano y subrayando cada vez el contexto filosófico-intelectual del cual provienen, no es realizable en menos páginas. El libro permitirá a jóvenes investigadores familiarizarse con la obra de Heidegger pero también permanecerá en las estanterías de los estudiosos de la *Gesamtausgabe* como una obra de referencia acerca del conjunto de los temas sobre los que uno pueda querer profundizar.

François Jaran  
Universidad de Valencia  
francois.jaran@uv.es